(قسمت اول)

پیشینه و بنیادهای تشیع در معرض قضاوت‌های جدید

● جویا جهانبخش

■ مباهله در مدینه: اسلام و مسیحیت
■ پرفسور لویی ماسینیون
■ ترجمه و مقدمه محمودرضا افتخارزاده
■ انتشارات رسالت قلم
■ تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸

بسم‌الله الرحمن الرحیم

الحمدُلله حمدَالشّاکرین والصّلاة والسّلام علی سیّدالأنبیاء والمُرسَلین، محمّدٍ المصطفی، و آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین.

«فإنّ الرّجل مِنکُم إذا وَرَعَ فی دینه و صَدَق فی حَدیثِه و أدّی الأمانةَ و حَسَّنَ خُلقَه مَعَ النّاس، قیلَ: هذا شیعیٌ فَیَسُرُّنی ذلک» (۱)

(هرگاه مردی از شما در دین خود پارسا باشد، و در گفتارش راستگو، و امانت را اداکند و خویش را با مردم نیکو گرداند، گویند: این مرد شیعی است؛ و این مرا شادمان می‌کند)

امام حسن عسکری (علیه‌السلام)

تشیع، برخلافِ آنکه گروهی کوشیدند وانمود کنند، تشکلی فرقه‌ای نبود که با اجتماعِ مصالحِ زمان پدید آید، یا حتی در برابرِ اصحابِ سقیفهٔ بنی‌ساعده شکل پذیرد؛ بلکه چشمه‌ای بود که از دلِ **بعثت** جوشید؛ و نه در سایهٔ وحی، که در دل و جان **وحی** جاری شد؛ و در حقیقت، حقیقتِ وحیِ ربانی بود.

این که «**شیعه**» در واقع اهل سنت‌اند (۲) و تشیع همانا طریقهٔ مصطفوی و مرتضوی است، جانمایهٔ پانزده سده نگارشهای کلامیِ شیعی در بابِ «امامت» است، مدعایی که در جایِ خویش ـ یعنی آوردگاهِ اندیشه‌هایِ کلامی ـ به تأسیِ پیشینگانی چون شیخ مفید و علامه حلی «می‌گویم و می‌آیمش از عهده برون» (۳)

آنچه در اینجا موردِ نظرماست، گوشه‌ای از پیشینهٔ تشیع و حقائقِ قوام‌دهندهٔ اندیشهٔ شیعی است که همواره دستانی، در نهان وآشکار، به دگرگونسازیِ آنها کوشیده‌اند.

❁

کتاب مباهله در مدینه مقدمه‌ای هَمچَندِ متن، از مترجم، دارد، دربارهٔ «سرنوشت سیاسی تشیع در تاریخ ـ از آغاز تا پایان سدهٔ هفتم هجری»، و متنی که گردانندهٔ مقاله (/رساله)ای است از لویی ماسینیون دربارهٔ رخدادِ مباهله و مطالبی پیرامونِ آن. این کتاب با حجمِ اندک و پیکرِ خُردش مباحثی فراوان وکلان را، در هر یک از دو بخش، مورد اشارت و گاه قضاوت قرار داده که داوریِ تفصیلی در بابِ جمیع آنها از حوصلهٔ چندین جلد کتاب هم بیرون است، و آنچه اینجا رقم زده می‌شود، چه گزارشگرانه و چه ناقدانه، تنها بهانه‌ای است برای آنکه «پی آوازِ حقیقت بدویم» (۴)

(۱)

آقایِ محمودرضا افتخارزاده مترجمِ مقاله (/رساله)یِ ماسینیون و نویسندهٔ مقدمهٔ کتاب، در این مقدمه کوشیده‌اند خطوطِ برجستهٔ رخدادهایِ سیاسی و اجتماعی و فرهنگیِ اثرگذار در سرنوشتِ سیاسیِ هفتصد سالهٔ تشیع (از آغاز تا پایان سدهٔ هفتمِ هجری) را بَرّرَسَند.

آقای افتخارزاده، پیدا و پنهان، اعتقادِ خویش را به پیوندِ درونیِ سه دورهٔ پیاپیِ تاریخِ اسلام، فرانموده‌اند: ۱- روزگارِ رخدادِ سقیفه و حکومتِ برخاسته از آن (فارغ از روزگارانِ کوتاهِ حکومتِ امام علی و امام حسن ـ علیهماالسلام ـ) ۲- عصر امویان ۳- عهد عباسیان؛ و با ارائهٔ شواهدی می‌توان گفت در تبیین و اثباتِ کلیت این باورِ خویش کامیاب شده‌اند (صص ۵-۲۶).

فرایندِ غلو، فرایندِ شگفتی است که بررسیِ آن خصوصاً در موردِ دورانِ پس از سقیفه تا غیبت و بلکه جلوتر، تا روزگارِ شیخ مفید و شیخ طوسی، بایستگیِ راستین دارد و متاسفانه کمتر کارِ جدی و جانداری پیرامونِ آن صورت گرفته.

نکته‌ای شاخص در نگرشِ آقای افتخارزاده به پدیدهٔ غلوّ آن است که ایشان تنها غلوّ را ناشی از محبتِ افراطی ندیده، جنبهٔ دشمنانه و حربه‌وارِ آن را نیز در نظر گرفته‌اند (نگر: ص ۲۶ و ۲۷)؛ و این دیدگاهِ درستی است.

امیرالمؤمنین علی ـ علیه‌السلام ـ فرموده است: «هَلَکَ فِیَّ رَجُلان: مُحِبٌ غالٍ، و مُبْغِضٌ قالٍ» (دو تن دربارهٔ من هلاک شدند: دوستی که از حد گذرانْد و دشمنی که بیهوده سخن رانْد). (۵)

برخی تحلیلگران تفطن نورزیده‌اند که بعضی که در بابِ ائمهٔ اطهار ـ علیهم السلام ـ «مبغض قال» بودند، خود را «محب» جلوه دادند و از راهِ «غلوّ» در این نمایش و ادعاها و جعلهایِ غالیانه به ستیز با مذهبِ **اهل بیت** ـ علیهم السلام ـ پرداختند.

آقای افتخارزاده بر همین نکته انگشت نهاده و از «عناصر نفوذی در فرقه‌های غالی» و همچنین واکنشِ پس از «تکفیر و طرد و نفی» سخن رانده‌اند (ص ۲۷)؛ سپس منشأ پاره‌ای دیدگاههایِ مخالفت‌آمیزِ رهبران زیدیان و مانند ایشان را با ائمهٔ اهل بیت ـ علیهم السلام ـ در تصاویرِ مخدوشی جسته‌اند که غالیان به نامِ سیمایِ امامان ـ صلوات الله علیهم ـ برمی‌ساختند و اخبارِ نادرستی که این اهل غلو می‌ساختند و می‌پراکندند. (ص ۲۷ و ۲۸).

ایشان به نقدِ اتهاماتِ مطرح شده از سوی بعضی زیدیان در طولِ تاریخ نزدیک شده‌اند و نمونه‌وار نشان داده‌اند یحیی‌بن الحسین (۲۴۵-۲۹۸ هـ. ق)، از پیشوایانِ انقلابیِ زیدیه، خود تصریح کرده که «تمام اطلاعات و اتهامات وی ناشی از اقوال و آراء فرقه‌های منشعب غالی و منحرف شیعی است» (ص ۲۸). توجه به این نکات نه تنها از جهتِ تحریِ حقائقِ تاریخی، که ازحیثِ تفاهمِ امروزیِ زیدیه و امامیه و نقدِ میراثِ فکریِ کنونیِ زیدیان مهم است.

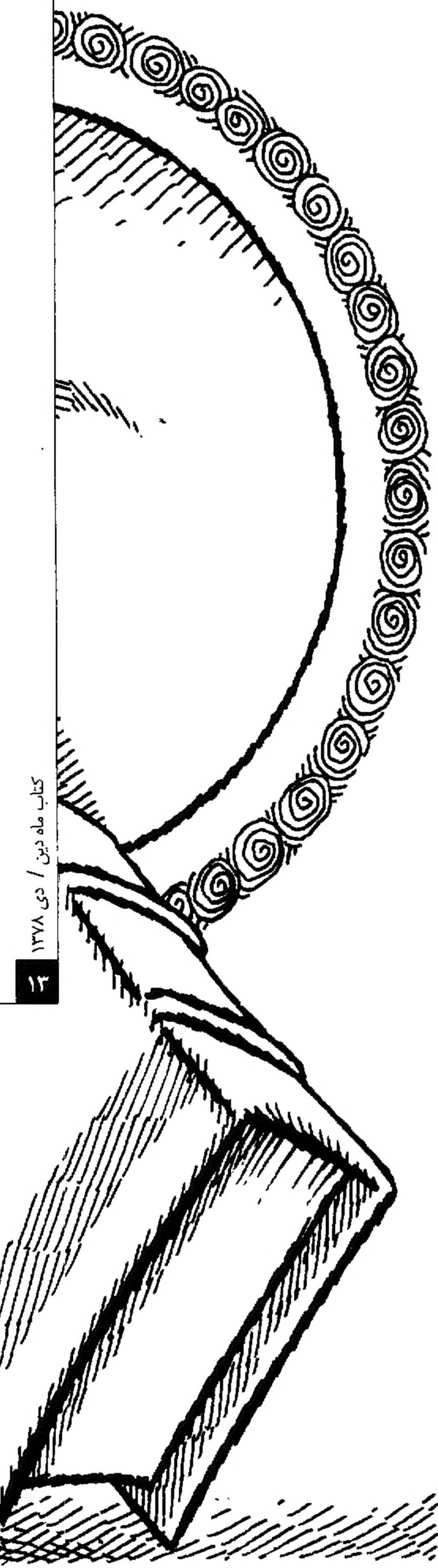
آقای افتخارزاده، **ناهمسازی‌ها و دوگانگی‌هایِ** موجود در گزارشهایِ برخی متون قدیم و جدید شیعی را مورد بررسی قرار داده‌اند و به عنوان مثال، تصویری را که در آن نگین انگشتری حضرت علی ـ علیه‌السلام ـ برابر خراج شام و عراق و آفریقا دانسته شده، با تصویری که الغاراتِ ابراهیم ثقفی و منابع متعدد دیگر از زهد امام ارائه کرده‌اند، سنجیده‌اند و ریشهٔ ناهمسازیها را «تبلیغاتِ خلافت و تحریفات فرقه‌ها» یافته‌اند که داستانِ بهای انگشتری را برای مخدوش کردن سیمای زهد علوی برمی‌سازد.

این مبانی، تمهیدات داوری و نظریهٔ سپسین ایشان است مبنی بر این که با آغاز عصر غیبت تلاشی درگرفت برای تبدیل سیمای پرجنب و جوش تشیع به چهره‌ای آرام و سازگارتر با دستگاه خلافت آن زمان. لااقل می‌توانم بگویم: من نظر آقای افتخارزاده را از خلال تعبیر «دورانِ تعدیل تشیع امامیه» (ص ۳۱) و دیگر توضیحات ایشان، اینگونه دریافته‌ام.

ایشان معتقدند در این دوره «بسیاری از میراثهای روائی اصحاب صالح امامان، اخبار و آثار ارجاف نام گرفت و اعتبار آن رد شد. اصطلاح «ارجاف» به معنای انتشار اخبار محرک و انقلابی عدالتخواهانه است... در همین دوران... بود که اسناد دست اول و مجموعه‌های روائی و اصیل امامان و مؤلفان آنها، بایکوت، جعلی و بی‌اعتبار اعلام می‌گردید» (ص ۳۱) و نمونهٔ این «اسناد دست اول» و مهم را کتاب سلیم‌بن قیس دانسته‌اند (ص ۳۲).

کتاب سلیم‌بن قیس، متنی است که میزان اعتبار آن، از دیرباز، محل گفتگوی عالمان شیعه بوده است و هست.

آقای افتخارزاده از «احمدبن حسین بن عبیدالله غضائری (متوفای بین ۴۳۰ یا ۴۵۰ ق. ه)» به عنوان «افراطی‌ترین عالم خط اعتزال [در تشیع]» نام برده‌اند



که کتاب سلیم را بی‌اعتبار اعلام کرده و این خط اعتزال را مبتنی بر «اعتزال سیاسی ـ کلامی شیعه امامیه و روی آوردن به نرمش و مماشات با مذاهب رسمی» دانسته‌اند (نگر: ص ۳۲).

ایشان در کتابی دیگر، پیش از این، «اعتدالیون» را در برابر «جناح رادیکال شیعهٔ علویه» تلقی کرده و گفته‌اند: «به نظر می‌رسد این چشم‌پوشی [از «آثار و مواریثِ جناح رادیکال» توسط «اعتدالیون»] لازمهٔ حیات و بقاء شیعه امامیه در تنازع بقاء با مذاهب رسمی تسنن و بخشی از تلاشهای مجدانه‌ای بود که علماء امامیه در برسمیت شناخته شدن تشیع در کنار مذاهب رسمی تسنن، از سوی خلافت بعمل می‌آوردند».[۶]

آقای افتخارزاده در همین محلِ پسین گفته، شیخ مفید را «بنیانگذار خط اعتدال» و احمدبن حسین بن عبیدالله غضائری را «افراطی ترین عالم خط اعتدال که گویا جانش را در راه نقد و نفی جناح رادیکال شیعه علویه از دست داد» و همچنین «از چهره‌های مجهول و مبهم خط اعتدال» معرفی کرده‌اند.[۷]

از ابن غضائری، متأسفانه، آگاهیهای زیادی در دست نداریم[۸] و از همین رو اشارت پسین گفتهٔ آقای افتخارزاده مبنی بر جهل و ابهامی که ما در باب وی داریم، از برخی داوریهای تند ایشان در باب منشِ غضائری استوارترست!

آقای افتخارزاده در پیشگفتار ترجمه و تدوین تازه‌ای که از کتاب سُلَیم‌بن قیس ـ با عنوانِ اصلی «تاریخ سیاسی صدر اسلام» و عنوانِ فرعیِ «اسناد سری و ممنوعهٔ نهضت اسلام» ـ انتشار داده‌اند، بحث از غضائری و آنچه را «خط اعتدال» و «پیکار با رادیکالیزم دورهٔ حضور» نامیده‌اند، پیش کشیده و به کتاب الضعفاء منسوب به او، استناد کرده‌اند[۹]، بدون آنکه رد استواری بر رأی گروهی چون آیةالله العظمی خوئی ـ قدس سره ـ که نسبت کتاب الضعفاء موجود را به غضائری مشکوک دانسته‌اند و بعضاً به جعلی بودن و بر ساختگی آن جزم کرده‌اند[۱۰]، عرضه نمایند.

گذشته از آنکه تحلیلهایِ آقای افتخارزاده را مبنی بر وجودِ دو خط «رادیکال» و «اعتدال» و کیستیِ مصادیقشان بپذیریم یا نپذیریم، تمهیدِ این بحث ایشان در باب نفس وجود تحریفات و دگرگونیهای پدیدآوردهٔ «دوگانگی‌ها» پذیرفتنی و درخور تأمل است و همچنین بحث سپسین ایشان (ص ۳۲) از اینکه تضاد گزارشهای موجود حول سیرتِ برخی پیشوایان زیدیان و اسماعیلیان، با «تبلیغات» سوء دستگاهِ «خلافت» و تصاویر دروغین و جعلی که دربارهٔ ایشان پراکنده بی‌پیوند نیست.[۱۱]

آقای افتخارزاده در ادامه می‌گویند: «بدون شک زندگی پیشوایان امروز زیدیه و اسماعیلیه توجیه تاریخی و موجود خود را در میان همان تصاویر دروغین و جعلی می‌یابد که دستگاههای تبلیغاتی خلافت غصب و فقهاء دولتی وابسته، علیه آن بزرگواران [= «ائمهٔ زیدیه و اسماعیلیه»] بخشیده‌اند» (ص ۳۲).

تا اینجا سخن ایشان با شناختی که از اَمثالِ اسماعیلیگریِ آقاخانی داریم، درنگ و تأمل می‌طلبد ولی آنجا که می‌افزایند: «توجیه زندگی و مواضع رهبران امامیه پس از غیبت، نیز مستلزم چنان تصاویری بود» (همان ص)، آنگونه که من می‌فهمم و «رهبران امامیه پس از غیبت» را اَمثالِ شیخ مفید و طوسی و سیدِ مرتضی می‌یابم، سخن ایشان را پیکاری پیدا یا پنهان با این رهبرانِ طائفه می‌بینم، پیکاری که شاید در طائفهٔ امامیه بی‌سابقه باشد!

*

آقای افتخارزاده در باب فهم و دریافتِ سیرهٔ امامان ـ علیهم السلام ـ به چند نکته توجه داده‌اند (صص ۳۳-۳۵)؛ از جمله این که «امامان در دورهٔ حضور [/ پیش از غیبت] در فضا و شرایطی نبوده‌اند تا [همواره] با پیروانشان دیدار عمومی و روابط عادی و طبیعی داشته [باشند] و عقاید خویش را [آزادانه] ابراز دارند»؛ «پیروان و اصحاب امامان [نیز] افراد یک دست و دارای ظرفیتهای همسان نبوده‌اند»، «هرکدام دارای معرفت و ظرفیت خاصی بوده و به همین نسبت به امامان نزدیک [یا از ایشان دور] بوده‌اند»؛ «تقیه» در آن دوران «یک ضرورت عقیدتی ـ سیاسی» بوده؛ «نقل به معنی و دریافت و استنباط خود اصحاب» در گزارشها دخالت دارد؛ و «تصاویری که از امامان در اذهان پیروان دور و نزدیک آن حضرات ترسیم می‌شده و به عصرها و نسلهای بعد منتقل می‌گردیده با چنین مبادی و کیفیتی همراه بوده است.»

بی گمان، بدون عنایت بدین پرسمانها رهیافت به حقیقتِ سیرهٔ نظری و عملی امامان ـ علیهم‌السلام ـ شدنی نیست و از همین روست که عالمان دین، بویژه فقیهان و محدثان، یکایک این نکات را مورد ژرفکاوی قرار داده‌اند و کوشیده‌اند تا معین دارند کدامین روایات در پردهٔ تقیه پوشیده شده‌اند، و کدامین، صریح و بی‌پرده‌اند؛ و هر یک از راویان چه پایگاهی نسبت به ائمهٔ اطهار ـ علیهم السلام ـ داشته و میزانِ رازدانی و وفاداریشان چقدر بوده است. اینها همه دغدغهٔ شب و روزِ رجالیان و فقیهان و حدیث‌پژوهان ماست و هم امروز نیز در درسهای «خارج فقه» و نیز درسِ رجال، اهتمامی پیگیر در آن می‌رود؛ و در نفسِ آن ـ و نه لزوماً

مباهله در مدینه

اسلام و مسیحیت

تالیف: پروفسور لویی ماسینیون

ترجمه و مقدمه: محمود رضا افتخارزاده

بیان آقای افتخارزاده[12]ـ منازعتی نیست.

جایگاهِ اصلی مناقشت و منازعت آنجاست که ایشان می‌گویند: «همین تصورات، پشتوانه تصویرپردازی از امامان شد و در جااندازی آن تلاش گردید و تصاویر عقیدتی اکثریت شیعه امامیه را ساخت و در اعصار بعد یک حقیقت تلقی گردید» (ص ۳۵).

لحن ویژهٔ این عبارت بر هیچ خوانندهٔ تیزبینی پوشیده نیست. علی‌الخصوص وقتی اظهارنظرِ دیگر ایشان دربارهٔ تصاویرِ عرضه شده از سوی «خط اعتزال» و حامیانِ «نرمش و مماشات» ـ البته بنا بر قولِ ایشان ـ (نگر: صص ۳۰-۳۳)، در کنارِ سخنِ مذکور در فوق قرار گیرد، معنایِ تازه‌ای پدیدار می‌شود. آن معنا ـ به استنباطِ بنده ـ این است که بر اساسِ گزارشهایِ اصحاب که برداشتی (یا: روایتی) ناخالص از حقیقتِ سیره بود، تصویری غیرحقیقی از سیره در اذهان نقش بست.

اگرچه، اولاً، سیرِ پیشنهادیِ ترویج این تصویر و ماجرای خط «اعتزال» و... که ایشان بدان معتقدند، به نظر ما سخت قابل انتقادست ـ و بدان اشارتی رفت ـ؛ ثانیاً در دست نبودنِ جمیعِ ابعادِ سیرهٔ راستین همه سویهٔ ائمهٔ اطهار ـ علیهم السلام ـ «قولی است که جملگی برآنند»، سخنی دیگر باقی است؛ و آن این که: آقای افتخارزاده از روی کدامین اسناد و گزارشها دریافته‌اند که حقیقتِ سیره چیز دیگری بوده است؟ به عبارت دیگر، درجائی که «اکثر قریب به اتفاق روایات» را آلوده به ناخالصی می‌دانند (ص ۳۴) و معتقدند بر اساسِ همین گزارشها تصویری غیرحقیقی (صص ۳۰-۳۵) ارائه شده و می‌شود، با کدامین اسناد به سیره و تصویرِ حقیقی راه برده و در مقایسه با آن به عیبناکیِ بنیادینِ تصویرِ موجود، پی برده‌اند؟

ایشان معتقدند تصویرِ «آرام» و «بدور از درگیری امامان»، تصویری محرف است که بر اساسِ انظارِ آن اصحاب و تبلیغِ آن «خطِ اعتزال» کذائی ساخته و ترویج گردیده (سنج: صص ۳۰-۳۵)؛ و علی‌القاعده اعتقاد دارند که سیرهٔ حقیقی امامان ـ علیهم‌السلام ـ آمیخته به مبارزه‌طلبی و هیجان سیاسی بیشتری است.

برهمین اساس ایشان می‌گویند: «با آغاز دوران استتار بلندمدت تاریخی [= «غیبت کبری»]... تلاش برای تعدیل مواضع دورهٔ حضور با نرمش آغاز گردید و بدین سان بود که عقاید و مواضع دورهٔ حضور شکل کلامی ـ تاریخی بخودگرفت و بایگانی شد» (ص ۳۶) و دیگر تشیع، مثلِ سابق «یک عقیده و ایمان معترض ضد سلطه و اقلیت خطرناک» به‌شمار نمی‌رفت (همان ص).

به استنباطِ راقم، آقای افتخارزاده، با این تفاصیل صریحاً به استحالهٔ تشیع در دورهٔ غیبتِ کبریٰ قائل‌اند.

ایشان در تحلیلی چنین بیان می‌دارند که: «... تفاهم خلافت عربی و سلطنت (ایرانی، ترک و تاتار و...) از همان آغاز بر این بود که تشیع را پس از تعدیل و گرفتن تنش‌های تند و سازش‌ناپذیر آن، به عنوان یک مذهب رسمی در کنار مذاهب دولتی تسنن بپذیرند و جهت‌گیری دورهٔ حضور (مبنی بر ستیز با جوهره خلافت غصب و رژیمهای ستمگر در تاریخ تحت هر اسم و رسم و عنوان) را در جهت جنگهای فرقه‌ای کلامی ـ لفظی بین عوام شیعه و سنی بکار گیرند، تا هم خلافت آسوده غنوده باشد و هم سلطنت. آتش جنگهای فرقه‌ای قرون چهارم و پنجم و ششم و... محصول چنین تدبیری است.» (ص ۳۷).

آقای افتخارزاده اوضاعِ جامعهٔ شیعه را «پس از آل‌بویه و غلبهٔ غزنویان و سلجوقیان»، «بسیار بحرانی» و «جبهه‌های ضد شیعی قرون پنجم و ششم» را گسترده یاد می‌کنند (ص ۳۸) و برای نشان دادن اوج این بحران، گستاخی «خلافت عباسی و سلطنت سلجوقی» را بر تبرئهٔ یزید مثال می‌زنند (ص ۳۸ و ۳۹).

در این دوره غزالی طوسی، بنابر منقول، دربارهٔ یزیدبن معاویه، حکمرانِ گجسته و ملعونِ اموی، اظهارنظری کرد که بارها مورد اعتراض و نقد عالمانِ دینی سنی و شیعی قرار گرفت؛ و آقای افتخارزاده، اظهارنظر غزالی را، ایفای نقش وی در راستای توطئهٔ پیشگفته و مسؤولیتی می‌دانند که از جانبِ دربارِ سلجوقی و خلافت عباسی برعهدهٔ او نهاده شده بود. (نگر: ص ۳۸ و ۳۹).

ایشان اظهارنظر غزالی را در قالب یک استفتاء ـ که به قولِ ایشان «دولتی» است ـ نقل کرده‌اند. غزالی در این اظهارنظر می‌گوید که مسلمان بودن یزید ثابت شده ولی ثابت نشده که مسؤولِ کشته شدن امام حسین ـ علیهم‌السلام ـ باشد. او در این باره می‌گوید: «[یزید] نه به آن [= قتل] فرمان داده و نه به آن راضی بوده... تازه بر فرض ثبوت قتل حسین به فرمان و رضایت یزید، در مذهب اهل حق، مسلمانی که مسلمان دیگر را بکشد کافر نیست و قتل... فقط یک معصیت است، و اگر قاتل بمیرد چه بسا توبه کرده باشد... چگونه و به چه طریق می‌توان دریافت که قاتل حسین قبل از توبه مرده است؟» وی همچنین می‌گوید که حتی اگر لعن کسی جایز باشد ولی مسلمانی این شخص جائزاللعن را لعن نکند، از او بازخواست نخواهند کرد. سپس در باب رحمت فرستادن می‌گوید: «اما رحمت بر یزید، جایز است بلکه مستحب است. زیرا مگر نه این است که... می‌خوانیم: پروردگارا! همهٔ مؤمنین و مؤمنات را بیامرز... و یزید هم فرد مؤمنی بوده است» (سنج: ص ۳۹ و ۴۰)!

راستی چه می‌شود که فردی چون غزالی چنین اظهارنظر سست و بی‌پایه‌ای می‌کند و خود را مضحکهٔ دیده‌وران می‌سازد؟! اولاً گزارشهایِ خود اهل سنت و تاریخنامه‌های ایشان، آشکارا بر این دلالت می‌کنند که شهادتِ سرورِ همهٔ مسلمانان، امام حسین ـ علیه‌السلام ـ، با رضایت و دخالت و دستورِ یزیدبن معاویه ـ و حتی خود معاویه[13] ـ انجام شده است؛ ثانیاً حتی اگر کسی دیدگاهِ شیعیان را هم در موردِ امامتِ حضرتِ سیدالشهداء ـ علیه‌السلام ـ نداشته باشد، بنا بر گزارشهای خود سنیان و باورهای بزرگان ایشان، قتل امام حسین ـ علیه‌السلام ـ یک معصیتِ ساده نیست و گناهی بزرگ است. ثالثاً حتی اگر از تأکید موجود در مأثورات شیعی بر لعنِ یزید چشم بپوشیم، چگونه از آنچه از مأثورات و اقوالِ خود اهل سنت و رفتار بزرگانشان مبنی بر لعن و تفسیق و نکوهش یزید می‌توان چشم پوشید؟ تا چه رسد به ترحیمِ چنین گجستهٔ بی‌دینی!!

ابوالفرج‌ابن جوری فقیه مشهور حنبلی، با آن که با شیعیان مودتی نداشت، بر بنیاد خود معتقدات اهل سنت کتابی نوشته است به نام الرد علی المتعصب العنید و در آن نظرکسی راکه لعن یزید را جائز نمی‌داند، ردکرده است[14] این کتاب ـ که چاپ هم شده ـ[15] نمونه‌ای است برای تفطن یافتن به بی‌پایگی نظر غزالی حتی با استناد به مبانی خود اهل سنت.

پس چرا غزالی دچار چنین عمل رسوا و فضحیت بارزی شده است؟

آقای دکتر افتخارزاده، آن را در راستای همکاری غزالی با توطئه بر ضد فرهنگ آل البیت ـ علیهم‌السلام ـ و شیعه، دانسته‌اند و نگرشهائی از دست سخن مؤلف روح‌البیان راکه می‌گوید: «شاید این حرفها از روی خطا در اجتهاد غزالی بوده و نه از روی دنیاطلبی و ریاست‌خواهی او» (ص ۴۴)، نمی‌پذیرند.

من بنده، بی آنکه قصد تنزیه یا تبرئهٔ غزالی را داشته باشم ـ و اصلاً او را با چنین لغزش بزرگی قابل تنزیه یا تبرئه بدانم! ـ، چنین می‌پندارم که این اظهارنظر هم یکی از سیئات تصوف در حق غزالی است.

این نخستین بار نیست که تصوف با توجیه‌های بی‌اساس و بارد و خرد ناپسند امری از امور متعین در دیانت مصطفوی را سهل وا می‌نمایاند، و فروگذاری آن یا حتی، مخالفت با آن را موجه می‌شمارد!، و غزالی هم‌چنان که می‌دانیم ـ پرورده و دلبستهٔ تصوف است و

جای پای منش صوفیانه، در آثار او، بویژه در احیاء علوم‌الدین ـ که موسوعهٔ دینی و فکری اوست ـ هویداست.

برخی پنداشته‌اند که مرحوم فیض کاشانی، از آن رو جامهٔ تهذیب بر تن احیاء پوشانید که می‌خواست از جهت سنیانه بودن آن را نقد و تکمیل و تهذیب کند، ولی با مراجعه به متن تهذیب احیاء، یعنی المحجة البیضاء، معلوم می‌شود که همهٔ تهذیب و نقد و اصلاحِ فیض متوجه سنیانگی احیاءالعلوم نیست، بلکه به جنبهٔ صوفیانهٔ آن هم پرداخته است ـ و این با آنهمه است که فیض خود به مشربِ صوفیان گاه گرایشی داشت و البته اباطیلِ صوفیه را برنمی‌تافت.

تصوف غزالی از آنجا سرچشمه گرفت که پدرش و همچنین مربی نخستین وی، احمد رادکانی، صوفی بودند. برادرش احمد از آغاز جوانی کار را یکسره کرده رسماً داخل رشتهٔ تصوف شد؛ ولی او (/ ابوحامد محمد) پس از دگرگونیِ اندیشگی‌اش در حدود چهل سالگی و آوارگیهائی که کشید به تصوف گرائید و بر خوانِ معارف و منقولات و مأثورات صوفیان نشست.[16]

غزالی اگرچه به زبان قلم چنین می‌گفت که: «أصول التصوف أکل الحلال و الاقتداء برسول‌الله صلی‌الله علیه و آله و سلم فی أخلاقه و أفعاله و أوامره و سُننه»[17]، در عمل چنان به تصوفِ عرفی زمانش پیوست که احیاء علوم‌الدین‌اش آکنده شد از تعالیم و افکارِ صوفیانِ متعارف!

یک تورق و تصفح احیاء علوم‌الدین نشان می‌دهد که غزالی تا چه پایه آشکارا زیر نفوذ قصص و آموزشهای صوفیانه است و سخن آنان که نوشتند: «انه وضعه [= الکتاب] علی مذهب الصوفیه و ترک فیه قانون الفقه»[18] بی‌پایه و مایه نیست.

قسمتِ معتنابهی از خرده‌هائی که مرحومِ علامهٔ امینی (ره) و دیگران، از نظر شرعی، بر احیاء گرفته‌اند[19]، بازگشت به همین صوفیانه‌های غزالی دارد.[20]

آقای دکتر افتخارزاده دربارهٔ شخصیت تاریخی و فرهنگی غزالی چنین قلم زده‌اند: «... غزالی وابسته به جناح شعوبیه سنی ایرانی است و جناح شعوبیه شیعه ایرانی بعدها کوشیده تا غزالی را شیعه شعوبی نشان دهد و توهماتی در تألیفات منسوب به او ایجاد کرده است.» (ص ۴۱). ایشان سپس با یادکردِ برخی مؤلفات منسوب به غزالی (در حاشیه همان ص)، از «دست‌کاریهایِ شیعه شعوبیه» در متن نوشتار غزالی به این هدف که او را «شیعهٔ امامی جا بزنند» سخن به میان آورده و در ادامه نوشته‌اند: «از ترفندهای دیگر شعوبیان شیعی نگارش کتاب «سرالعالمین و کشف ما فی‌الدارین» و انتساب آن به غزالی است. در این کتاب که از شاهکارهای شعوبیان شیعی بشمار می‌رود، سعی شده تا از سبک غزالی تقلید شود». (همان ص، حاشیه).

چنان که پیداست، آقای افتخارزاده در این مقام، معنای خاصی را از «شعوبیه شیعه» و «شعوبیه سنی» اراده می‌کنند که بطَبع، باید آن را در آثار ایشان در بابِ شعوبیه[21] بازجست، و مجالی فراخ‌تر از این مقال طلب می‌کند.[22] لیک دربارهٔ سرّالعالمین که ایشان آنگونهٔ درباره‌اش سخن گفته‌اند، باختصار می‌گویم:

از بُن، رویکردِ آقایِ افتخارزاده به کتابِ رمزناک و رازآلود سرّالعالمین که نقطهٔ تأملی در حوزهٔ نگارشهای قدیم شیعی و سنی به حساب می‌آید، سزاوارِ تحسین است، اما گمان نمی‌رود داوریِ صحیح دربارهٔ سرّالعالمین آن اندازه که در عملکردِ ایشان مشاهده می‌شود، آسان و زودیاب باشد، چه، این کتاب هنوز در پوششی از تردیدها قرار دارد.

امروز ما ـ چون مرحوم ملامحسن فیضِ کاشانی (رض)[23] و گروهی دیگر از پیشینیان ـ سرّالعالمین را ریختهٔ خامهٔ ابوحامد غزالی نمی‌دانیم؛ ولی تعیین ترتیب‌دهندهٔ صورتِ کنونی هم آسان نیست، وگمانهای مختلفی در این زمینه طرح‌یافتنی است. یوسف‌الیان سرکیس این کتاب را نوشتهٔ یکی از باطنیان می‌شمرد.[24] مرحوم همائی جعل و شهرت دادنِ آن را به نامِ غزالی «به مقاصدی از قبیل اینکه وی را طرفدار باطنیه و شیعه قلمداد کنند یا نوشته‌های او را به جعل خرافات و اعتقاد داشتن به موهومات بی‌اعتبار سازند»[25] می‌داند؛ و ظاهراً این فقرهٔ اخیر نظر همائی (ره) ناظر به آن است که «این کتاب مطالبی راجع به جن‌گیری و تعویذات و عزایم و کیمیا و سیمیا و طلسمات و خواص اشجار و نباتات دارد که هرگز از نویسندهٔ احیاءالعلوم و المنقذ من الضلال و تهافت الفلاسفه نتواند بود»[26] و «راجع به طب و معاجین و ادویه و اغذیه چیزها دارد که از فصل جن‌گیری و سیمیا و لیمیا کمتر نیست».[27]

در عین حال، «تناقض‌ها»ی موجود در کتاب «از قبیل اینکه نویسنده‌اش یکجا خود را شیعهٔ خالص و جای دیگر سنّی مذهب نشان می‌دهد».[28] و این که «نام از بعض کتب اهل سنت می‌برد و بخواندن آنها توصیه می‌کند» و «از ابوحیّان توحیدی سخنی نقل می‌کند و طایفهٔ الهیّه و صوفیّهٔ صافیه و علمای آخرت را می‌شمارد از قبیل: حسن بصری، سفیان بن عُیینه، طائیی ظاهری، ابوحنیفه، مالک بن انَس، احمدبن حنبل و امثال آنها»،[29] دربارهٔ انگیزهٔ جاعل مبنی بر شیعه نمائیِ غزّالی، تردید اساسی پدید می‌آورد.

اگر به راستی شخصِ جاعل یا جاعلان می‌خواسته‌اند ـ به قولِ آقای افتخارزاده ـ «غزالی را شیعه امامی جا بزنند» (ص ۴۱، حاشیه)، چرا نویسنده «اینگونه اشخاص را از علمای آخرت می‌شمارد و... به خواندن کتب اهل سنت سفارش می‌کند»؟![30]

باید گفت انگیزهٔ حقیقیِ جعلِ «سرّالعالمین» هنوز در پردهٔ اسرار مختفی است.

*

آقای افتخارزاده، از دو گروه (به تعبیرِ راقمِ این سطور) «متخالف و در عین حال سازگار / مداراگر با دولتِ سلجوقی»، یاد کرده‌اند: یکی سنّیانی چون راوندی، صاحبِ راحة‌الصّدور، که با شیعیان دشمن و ستایشگر سلجوقیان است، دیگر شیعیانی چون، عبدالجلیل قزوینی رازی، صاحبِ نقض، که در کتاب خود سلجوقیان را دعا می‌کند. (سنج: ص ۴۵ و ۴۶، متن و حاشیه).

آقایِ افتخارزاده، در عمل، دو قشرِ جامعهٔ شیعه را در این دوره یاد می‌کنند و در برابرِ هم قرار می‌دهند: یکی «قشر مرفه شهرنشین شیعهٔ امامیه» (ص ۴۶) و دیگر «شیعیان امامی روستانشین» (ص ۴۵).

ایشان یکجا می‌گویند: «گویا در همین مقطع (سال ۵۹۴) است که بین شیعیان امامی روستانشین و اسماعیلیان علیه جور خلافت و زور سلطنت نوعی همکاری وجود داشته است» (ص ۴۵)؛ و جای دیگر: «از متنِ [کتابِ نقضِ] قزوینی پیداست که قشر مرفه شهرنشین شیعهٔ امامیه که علیه اسماعیلیان با سلجوقیان و خلافت عباسی همدست بوده، مورد احترام بوده‌اند.» (ص ۴۶، حاشیه).

ایشان خودِ عبدالجلیلِ قزوینی را در زمرهٔ همین قشرِ مرفّهِ پیشگفته یاد می‌کنند و از سازگاری‌های او با سلجوقیان و غزنویان در عجب شده و «مطالعه دقیق و هوشیارانه کتاب‌النقض» را «توصیه» نموده‌اند. (نگر: همانجا).

برایِ آن همکاریِ محتَملِ روستانشینانِ امامی و انقلابیانِ اسماعیلی، سَندی ذکر نکرده‌اند. این را هم که «قشر مرفه شهرنشین» و متمایز از روستاییان حامیِ آل‌سلجوق بوده، صاحبِ این قلم، از نقض نمی‌تواند استنباط کرد، و آقای افتخارزاده هم مُستَنَدِ قولِ خویش را وانَنموده‌اند.

از این همه می‌گذریم و به این هم نمی‌پردازیم که ایشان مخالفتِ صاحبِ نقض و هم‌اندیشگان او را با اسماعیلیان، حمل بر همدستی با سلجوقیان و عبّاسیان می‌کنند (مدّعایی که نیاز به اقامهٔ دلیلِ محکم دارد).

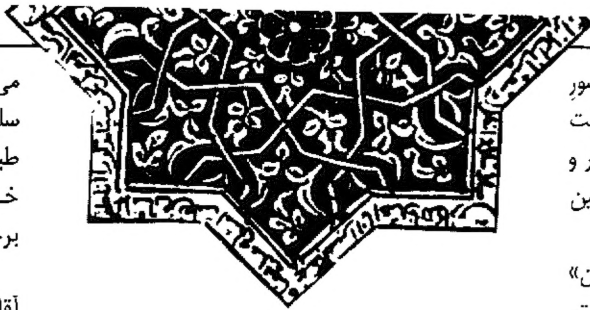
اساساً آقایِ افتخارزاده نظرِ مساعدی نسبت به اسماعیلیان دارند (سنج: ص ۳۲) در حالی که ما معمولاً چنین نظرِ مساعدی در متونِ امامیِ مَدرَسی (Classic) مشاهده نمی‌کنیم؛ البته احتمالاً آقای افتخارزاده این پُرسمان را با همان فرضیهٔ «خطّ اعتزال» و مانندِ آن و «استحاله»ی پیشگفته توجیه خواهند کرد، ولی مفروضاتِ ایشان تا زمانی که با نظامِ مستدلّ تاریخ‌پژوهانه همراه نشود، پذیرفتنی نخواهد بود و این خط‌کشی‌هایِ موهوم در بابِ ارتباطِ خوب یا بدِ امامیانِ روستایی یا شهری با اسماعیلیه هم به جایی نخواهد رسید.

تحلیلِ اسنادی مانندِ ابیاتِ شمس‌الدین لاغری که راوندی در راحة‌الصّدور آورده، یعنی:

خسروا! هست جای باطنیان
قم و کاشان و آبه و طبرش
آب روی چهار یار بدار
واندرین چارجای زن آتش
پس فراهان بسوز و مصلحگاه
تا چهارت ثواب گردد شش[31]،

نیازمندِ تأمل و فحص و غوررسیِ فراوان است.

مکان‌هایِ نامبرده ـ چُنان که از گزارش‌هایِ نقض هم پیداست. از مکانهایِ زیست و حضور و فعالیتِ امامیان بوده است، ولی: اولاً، در بسیاری از متونِ اهلِ سنت و اقوالِ ایشان امامی و اسماعیلی و زیدی خَلط



شده و همه محکوم به یک حکم آمده‌اند؛ ثانیاً، حضورِ اسماعیلیان نیز در این جایها نه تنها مُستبعَد نیست مُستنداتِ تاریخی دارد؛ چُنان که ابوحاتم رازی و دار و دستهٔ او که به دعوتِ اسماعیلی نامبردارند، از همین ناحیهٔ ری برخاسته‌اند.

بنابراین، همواره نباید «امامیان» و «اسماعیلیان» را آماجِ حملهٔ مشترک و دارایِ موضعِ مشترک دانست. افزون بر این همگان نیز چون راوندی نیستند که هم «باطنیان» را دشنام گوید و هم به «رافضیان» (که مرادِ وی از ایشان طائفهٔ اثناعشری است) بدزبانی کند؛ بلکه فی‌المثل خودِ آلِ سلجوق که دمار از روزگارِ اسماعیلیان بر می‌آوردند با امامیان معمولاً برخوردی مسالمت‌آمیز و بسیار نرم‌تر داشتند.

این از آن روست که از همان آغازِ منشِ سیاسی و اجتماعیِ امامیان با اسماعیلیان و زیدیان متفاوت بود؛[۳۲] و این همان چیزی است که آقای افتخارزاده نمی‌پذیرند و این منش را به «خطِ اعتزال» نسبت می‌دهند، والباقی...!

دقیقاً نمی‌دانم نظرِ آقای افتخارزاده در بابِ نهضتِ متشیّعانهٔ سربداران چیست ولی شایدافزار توجیهِ همراه نشدنِ فقیهی چون شهید اول با این خیزش، نزد آقای افتخارزاده، همان فرضیهٔ خط اعتزال و مانند آن باشد. البته قابلِ ذکر است که آقای افتخارزاده معمولاً این مطالب را، نه زیرِ عنوانِ فرضیه، بلکه چونان مسلّماتِ تاریخی یاد می‌کنند.

*

آقای افتخارزاده، هُشیارانه، با بهره‌گیری از دیباجهٔ مناقب آل أبی طالب ـ علیهم السلام ـ نوشتهٔ محمدبن علی‌بن شهر آشوب سروی مازندرانی (درگذشته به ۵۸۸ هـ . ق.)، و مطالبِ منظمِ دسته‌بندی شدهٔ آن، کوشیده‌اند «جریان‌ها و جبهه‌های دولتی ضدشیعی قرون چهارم تا هفتم هجری و محتوی و مواضع آنها» (ص ۴۶) را گزارش کنند.

دیباجهٔ مناقب اگرچه یک گزارشنامهٔ رسمیِ تاریخی نیست، آگاهی‌هایِ تاریخیِ سودمندی دربردارد که مع‌الأسف تاکنون کمتر مورد عنایت و کاوش و تحلیلِ شیعه‌پژوهان قرارگرفته است.[۳۳]

ابن شهر آشوب در این دیباجه، انگیزه‌اش را برایِ نگارش و تدوینِ مناقب باز می‌گوید و شرح می‌دهد که چگونه در زمانِ وی، برخی، نسبت به مقام و منزلتِ امیرمؤمنان، علی - علیه‌السلام -، کم توجهی می‌کردند و گروهی با حضرتش دشمنی می‌ورزیدند و دستهایی به تحریفِ صُوری و معنویِ منابعِ روائی اسلامی و مناقبِ اهلِ بیت - علیهم السلام - و جعل و تزویر و دیگر دسائس و پلیدکاری‌ها در عرصهٔ فکر و فرهنگ اشتغال داشتند و می‌کوشیدند تا یادِ اهل بیت ـ علیهم السلام ـ و حقّانیّتِ امیرمؤمنان - صلوات الله و سلامه علیه - از صفحهٔ اذهان محو شود. وی خود می‌گوید که بدین سبب، انصاف پیشه نمودم و تعصب را به کنار گذاشتم «و بر خود لازم گرفتم که شبهه را از حجت، و بدعت را از سنت تمیز دهم، و میانِ صحیح و سقیم، و میانِ حدیث و قدیم، فرق نهم، و حق را از باطل، و مفضول را از فاضل، بشناسم، و حق را یاری و پیروی کنم و...»[۳۴] و فی‌الجمله می‌گوید که چگونه با بهره‌وری از عیونِ کتبِ عامّه و خاصّه و متّفقاتِ آنها به جمع و تدوینِ مناقب کامیاب گردیده است.

ابن شهرآشوب در گزارشی که از روزگار خویش و افعال و اقوالِ «هاربین» و «طاعنین» و «کارهین» و «غافلین» و «غُداة» و «شُراة» و... به دست داده از اقسامِ اغفال‌ها و حیله‌ورزی‌ها و رفتارهایی که با احادیث و اخبار شده با عباراتی استوار و کوبنده یاد کرده و نامِ سرشناسانِ برخی از جماعت‌ها و طوائف و افرادِ مورد اشاره‌اش در این جریان‌ها هم در همان نسخه‌هایِ خطی - به صورتِ حاشیهٔ بین السّطور - آمده.[۳۵] وضعِ دوستدارانِ خاندانِ وحی - علیهم السلام - و عالمانِ شیعیِ روزگارِ خویش را نیز وصف کرده و از ستمی که بر محبّانِ آلِ رسول - صلی الله علیه و آله و سلّم - می‌رفته، به شرح سخن گفته است. اینهمه دستمایهٔ تاریخیِ خوبی است که برایِ رقم زدنِ تاریخِ فرهنگیِ آن روزگاران به کار می‌آید.

خوشبختانه آقای افتخارزاده به اهمیتِ این دیباجه توجه نموده و - هرچند به ایجاز - از آن بهره‌ور شده‌اند. البته این که ایشان این «جریان‌ها و جبهه‌ها»یِ «ضدشیعی» و ضدِّ اهل بیت - علیهم‌السلام - را به صفتِ «دولتی» مُقیّد می‌سازند، باز ناشی از روش و منشِ ویژهٔ تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاریِ ایشان نشأت گرفته که موردِ مناقشتِ کلیِ ماست.[۳۶]

باری ایشان این «جریان‌ها و جبهه‌ها»ی ستیهنده را در دو شاخهٔ «تحریف و تخریب مبانی امامت در اسلام» و «تحریف تاریخ صدراسلام و جنگ زرگری و سفسطه و جنگ روانی» بر شمرده‌اند (نگر: صص ۴۶-۴۸).

آقای افتخارزاده، همچنین، اشارهٔ ابن شهرآشوب به عزلت علمایِ امامیّه را با گلایهٔ طبرسی از بعضی همروزگارانش در آغازِ الإحتجاج سنجیده‌اند (نگر: صص ۴۸ و ۴۹).

ایشان در حاشیهٔ این بحث‌ها و سنجش‌ها چُنین رقم زده‌اند: «... مقایسه حال و هوا و دغدغه‌های ابن‌شهرآشوب (م ۵۸۸ ق) و طبرسی (م ۵۸۵ یا ۶۲۰ ق) و قزوینی (م ۵۶۶ ق) نشان می‌دهد که سیاست ضدشیعی خلافت و سلطنت تا حدودی منطقه‌ای بوده و در نهایت بستگی به مواضع عقیدتی، کلامی، فقهی، روایی و سیاسی علماء امامیه داشته است» (ص ۴۹، حاشیه).

سخنِ ایشان به پندارِ بنده، ابهام‌آمیز است. گمان می‌کنم منظورشان آن باشد که دو دستگاهِ خلافت و سلطنت در حوزهٔ فعالیت هریک از عالمانِ شیعه مثلِ طبرسی و ابن شهرآشوب و قزوینی، به اقتضایِ میزانِ خطر و ناسازگاریی که احساس می‌کرده‌اند، به برخوردهایِ شیعه‌ستیزانه دست می‌یازیده‌اند.

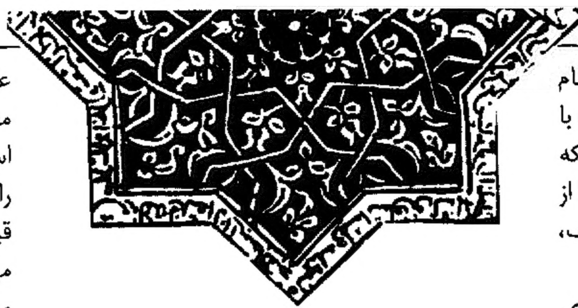
این نکته، فارغ از چند و چونِ داوری‌هایِ ریزترِ آقای افتخارزاده - فی‌المثل در بابِ قزوینی -، صحیح و خردپسند و ضمناً صددرصد طبیعی است. همهٔ نظاماتِ سیاسی - اجتماعیِ جهان، به تناسبِ نوع و کیفیتِ مخالفانشان به برخوردِ شدید یا ضعیف با آنها می‌پردازند.

آقای افتخارزاده در ادامه به انگیزهٔ مناقب‌نویسی و کیفیت مناقب نامه‌ها در آن روزگاران پرداخته و نوشته‌اند: «... در چنین دوره‌ای از شانتاژ تبلیغاتی تحقیر و تحریف و تخریب حقایق و مبانی آنها بودکه بخشی از علماء شیعه امامیه دست بکار شدند و به تألیف کتب فضائل و مناقب روی آوردند. در این حرکت جدید، بار دیگر روایات غلو، محصولات فرقه‌ها، احزاب سیاسی، شعوبی و پان عربیستی گذشته در این آثار مدوّن راه یافت و همچنان باقی ماند» (ص ۴۹). آشکارا، مدعایِ اخیرِ ایشان نیازمندِ ارزیابی و نقد و داوریِ مویْ‌بینانه است.

من‌حیث‌المجموع، آقای افتخارزاده در این مقدمهٔ کتاب‌گونه، در مواردِ متعددی، خاصه در بعضی از توصیفاتِ آن روزگاران (فی‌المثل در: صص ۴۹-۵۶)، توفیقاتی به دست آورده، و بویژه از برخی تکرارهایِ ناسودمند که در شماری از نوشتارهای معاصر در این ابواب فراوان است، برکناراند. نیز در دست‌یاب کردنِ تعدادیِ نمونه‌های روشن و روشنگر تاریخی و طرائف استشهادی کامیاب‌اند و الحق متحمّل زحمت شده‌اند. از جملهٔ آنها نمونه‌هایی است که اتفاقاً هر سه به نقل از مُرُوجُ الذَّهَبِ مسعودی آمده‌اند و براستی خواندنی‌اند:

□ «یکی از... مزدوران غیررسمی، همسایه‌اش را به پلیس [= دستگاهِ امنیتیِ وقت] معرفی کرد که وی زندیق است. مقام امنیتی از مذهب و عقاید همسایه‌اش پرسید. مزدور گفت: انه مرجیءٌ، قدریٌ، ناصبیٌ، رافضیٌ! مقام امنیتی پرسید: خوب چه می‌گوید؟ مزدور گفت: انه یبغضُ معاویةبن الخطاب الذی قاتل علی بن‌العاص! مقام امنیتی دستی به سر و ریش مزدور کشید و با خنده گفت: نمی‌دانم به چه چیزت حسودی کنم! به دانش و آگاهیت نسبت به عقاید و آراء مخالفان یا به آن همه اطلاعات تو در حسب و نسب علی و معاویه!» (ص ۵۶).

□ «... در جمعی که آگاهان عصر و صاحبان ریش و عقل حضور داشتند سخن از علی و کودتاچیان بود، یکی که از همه آتشی‌تر بود در مورد علی به دیگران گفت: مگر علی همان ابوفاطمه نیست؟ وقتی پرسیدند: کدام فاطمه؟ گفت: خوب معلوم است، همان امرأةالنبی بنت عایشه اخت معاویه! پرسیدند: جریان علی چیست؟ گفت: عرض کنم که: قتل فی غزاة حنین مع النبی! این‌گونه بودکه شیوخ شام سوگند یاد کردندکه خویشاوند و خاندانی برای پیامبر اسلام که از او ارث برده باشد بجز بنی امیه نمی‌شناسند!» (ص ۵۵).



□ «معاویه بنیانگذار رژیم اموی در پیامی به امام علی بن ابی‌طالب [علیهما‌السلام] گفت: من در جنگ با تو مردمی را بکارگرفته‌ام که درمیان صدهزار نفرشان که زیر فرمان من هستند، یک نفر نیست که شتر ماده را از شتر نر بازشناسد [(/ ابلغ علیا انی اقاتله بمائة الف، مافیهم من یفرق بین الناقة و الجمل!)]» (ص ۵۴).

سودمندیِ این نمونه‌ها، در ترسیمِ سیمایِ جاهلیتی است که بنایِ مبارزه یا فرهنگ و منشِ اهل‌بیت - علیهم‌السلام - بر آن، بنیان نهاده شد.

بخشِ دومِ کتابِ مباهله و فی‌الواقع «متنِ» آن، پارسی گردانیدهٔ مقاله (/رساله)ای است از پروفسور لوئی ماسینیون (Louis Massignon)، مستشرقِ مشهورِ فرانسوی.

ماسینیون در مقاله (/رساله)ی «مباهله در مدینه»[۳۷]، به معنایِ مباهله و اعتقادِ فرقِ مختلفِ اسلامی به مباهله پرداخته است. وی می‌گوید: «سنّیان عموماً... مباهله را قبول دارند، اما به آن روی نمی‌آورند. فقط حنبلی‌ها هستند که مباهله می‌کنند. ابن تیمیّه در سالِ ۷۰۵ هـ ... در دمشق علیه رفاعیه مباهله کرد.» (ص ۶۸) و سپس ضمن اشاره به «مشروعیت و اصالت مباهله نزد شیعیان»، آن را برای شیعه «تنها وسیلهٔ ممکن در مبارزه و احتجاج با سنّیان در امر امامت و خلافت» شمرده (نگر: همان ص) که مدّعایی خنده‌آور و در عینِ حال مفسدت‌خیز است!

وی در توضیح تاریخِ مباهلهٔ مشهورِ صدرِ اسلام با مسیحیانِ نجران، می‌گوید:

«این واقعیت بدیهی است که محمد - صلی الله علیه و آله و سلم - در سال دهم هجری یا هیئتی از مسیحیان نجران یک پیمان سیاسی (= صلح نامه) امضاء کرد و مصالحه نمود.» و آنگاه یادآور می‌شود: «چنین پیداست که نویسندگان مسیحی کوشیده‌اند تا متن اصلی این قرارداد تاریخی را که در کتب فتوح‌اسلامی نقل شده، دستکاری کنند و خواسته‌های خود را بر آن بیفزایند.» (ص ۷۲).

ماسینیون می‌پرسد: «آیا می‌توان بر این نکته تأکید کرد که مصالحه میان پیامبر اسلام و مسیحیان نجران پیش از ماجرای دعوت به مباهله بوده است؟ همهٔ کتب تاریخی مربوط به وفود (هیئت‌های سیاسی - مذهبی) بر این مسئله تأکید دارند. در حالی که برخی کتب مغازی و فتوح (از جمله: ابویوسف و بلاذری) از این مسئله غفلت کرده‌اند». وی سپس در سه بهره آنچه را «دلائل مؤکّد» خود «بر این مسئله» می‌شمارد، یاد می‌کند (نگر: صص ۷۳ و ۷۴).

این دلائل به اصطلاح «مؤکّد»، گذشته از درنگ‌گاههایی که در تنظیم و تقریر آنها هست، دستِ کم ربطِ روشن و چشمگیری به پرسشِ ماسینیون ندارد (و یا مترجم در وانمایاندنِ ربطِ مطالب کامیاب نشده است). اساساً، اصل پرسش و پاسخِ مستشرق بدان هم، قدری، در تعبیر، دچار ابهام است؛ ولی آنگونه که من بنده از عبارتِ ابهامناکِ منعکس در ترجمه در می‌یابم، مُرادِ ماسینیون آنست که قراردادِ مصالحه، پیش از ماجرایِ دعوت به مباهله برقرار شده است.

ماسینیون، بخشی از بررسی خود را در بابِ کتاب مباهلهٔ شلمغانی - که البته در دست نداشته! - قرارداده و به خَیالِ خویش خواسته از راهِ گزارش‌هایِ ابن‌طاووس، به شلمغانی و کتاب او برسد.

ماجرا از چه قرار است؟

سیدِ حسیبِ نسیبِ بزرگوار، رضیّ‌الدّین ابوالقاسم علی‌بن موسی‌ بن جعفر بن محمد بن طاووس، در کتابِ معروف و معتبرِ إقبال الأعمال، ماجرای مباهله را نقل می‌کند و می‌گوید که در آن روایت با اعتماد بر «أسانیدِ صحیحه و روایات صریحه»، از کتاب المباهله‌ی ابوالمفضّل محمدبن عبدالمطلب الشیبانی و اصلِ کتابِ حسن بن اسماعیل بن اشناس بهره‌برد.[۳۸]

کتاب المباهله‌ی شیبانی وکتاب ابن اشناس - که کتاب عمل ذی‌الحجّة نام داشته است - تا آنجا که ما می‌دانیم هر دو مفقودانـد؛[۳۹] و از این حیث گزارشِ ابن‌طاووس حائز اهمیت کتابشناختیِ فوق‌العاده‌ای است.

ماسینیون ذکر می‌کند که شیبانی بین سال‌های ۳۱۲ و ۳۱۸ در روستایی در شمال موصل از شلمغانی که یکی از رهبرانِ غُلات است، اجازه نامهٔ روایی گرفته، و سپس می‌گوید: «از آنجا که می‌دانیم وی دربارهٔ مباهله کتابی تألیف کرده، مؤکدا این کتاب از آن شلمغانی است» (نگر: صص ۱۰۲ و ۱۰۳). ماسینیون آشکارا هیچ دلیلی برایِ این اصرارِ بی‌وجه ارائه نمی‌دهد که به فرضِ بهره‌مندیِ شیبانی از اجازهٔ روایتِ شلمغانی، چرا باید لزوماً این روایتِ شیبانی را از آنِ شلمغانی بدانیم؟!

ابوجعفر محمدبن علی شلمغانی، معروف به ابن ابی‌العزاقر (یا: ابن العزاقر)، در آغاز از اصحاب امام حسن عسکری - علیه السلام - بود و انحرافی نداشت، و بعدها در اثر حسادت به حسین بن روح و مقامِ نیابتش، مرتد شد. فرقه‌ای از غُلات را موسوم به «شَلْمَغانیّه» یا «عَزاقریّه»[۴۰] به او منسوب داشته‌اند و پاره‌ای از عقایدِ انحرافی منسوب به او در کتب مضبوط است.[۴۱]

ماسینیون، خواسته چنین جلوه دهد که ابن طاووس از اعلامِ رسیدنِ سلسلهٔ خبر به شَلْمَغانی (تازه آنگونه که ماسینیون ادعا می‌کند!)، پرهیز داشته و لذا همهٔ روات را یاد نکرده‌است. وی می‌گوید: «از اینجا فهمیده می‌شود که چرا... نخواسته‌اند نام مؤلف رساله را ذکر کنند.» (ص ۱۰۳).

باز اینجا پُرسمانی رجالی مطرح است و آن «نیکو بودن حالت (راوی) قبل از غلو» است. چه، «دربارهٔ بعضی از غلات مانندِ ابوالخطّاب، طاهر بن حاتم، علی‌بن احمد ابوالقاسم کوفی، محمدبن علی بن بلال، محمدبن علی شلمغانی و فارس ابن حاتم، گفته شده است: آنها قبل از آن که غالی شوند، از شیعیان پاک و راستگو بوده‌اند که در علم رجال از این حالت «الاستقامة قبل الغلوّ» (یعنی قبل از غلوّ در راه مستقیم بودن) تعبیر می‌شود»[۴۲] و تفصیلِ رجالیِ خاصِ خویش را طلب می‌کند.

شگفت آن که إتان کلبرگ می‌نویسد: «محتملاً ماسینیون در این استدلال [؟!] که تألیف شیبانی غیر از کتاب المباهله محمدبن علی شلمغانی نبوده و نیز این که شیبانی این حقیقت را مخفی کرده و دلیل آن نیز شهرت شلمغانی به عنوان یک شیعه غالی بوده است، بر صواب است»[۴۳] و باز جایِ «استدلال» متین و یقین‌آور خالی است!؛ و تازه بنا بر کدام سند گفته می‌شود که شیبانی اسمِ شخصِ موردِ استنادِ خود را مخفی کرده است؟ مگر ماسینیون وکلبرگ کتابِ او را در دست دارند؟!

از بُن، با توجه به شیوهٔ درایی مقبولِ محدّثان امامی، و کیفیتِ حالِ شیبانی، نقل ابن طاووس نشان می‌دهد که این روایت از روایت‌های موردِ اعتماد از شیبانی بوده است.[۴۴]

ماسینیون در نوشتهٔ خویش وانمود کرده است که ابن‌اَشناس خبرِ خود را از شیبانی نقل کرده (نگر: ص ۱۰۲ و ۱۰۳). کلبرگ این را به عنوانِ یک احتمال طرح کرده است.[۴۵] ولی چنین برداشتی از اصلِ نوشتهٔ ابن‌طاووس، متعذّر است:

«روینا ذلک بالأسانید الصحیحه و الروایات الصّریحة إلی أبی المفضّل محمدبن عبدالمطلب الشیبانی - رحمةالله - من کتاب المباهلة و من أصل کتاب الحسن بن إسماعیل بن اشناس من کتاب عمل ذی‌الحجة فیما رُویناه بالطّرق الواضحة عن ذوی الهِمَم الصّالحة».[۴۶]

بنابراین احتمالِ کلبرگ و ادعایِ ماسینیون، محملی ندارد.

دانستی است که بر وفقِ یکی از یادداشت‌های انتشار یافتهٔ علامهٔ قزوینی، ماسینیون از او در بابِ همین خبرِ مذکور در إقبال سؤال کرده؛ و قزوینی هم خیال کرده اسم و وجود حسن بن اسماعیل بن اشناس «ساختگی» و «موهوم» است و آن حدیث هم «مصنوعی» است؛ و آن حدیث را - با جسارت - ساختهٔ ابن طاووس - طاب ثراه - قلمداد می‌کند![۴۷]

استاد شیخ رضا استادی، در مقاله‌ای به طورِ مفصل و مستدلّ بر خیالِ خامِ قزوینی و جسارتِ او رقمِ بطلان کشیده و شرح زندگی و یاد و سخنان ابن اشناس را در متونِ مختلفی چون تاریخ بغداد خطیب و امالیِ شیخ طوسی و مزارابن مشهدی و بشارة المصطفی - صلی الله علیه و آله - لشیعة المرتضی - علیه‌السلام - نوشتهٔ ابوجعفر طبری، و سرائرِ ابن ادریس و اجازه‌نامهٔ علامهٔ حلّی به بنی زهره، و میزان الإعتدالِ ذهبی، و لسان المیزانِ ابن حجر، و سندِ صحیفهٔ سجادیه و... نشان داده‌اند.

از نکاتِ قابل ملاحظه در ترجمهٔ رسالهٔ ماسینیون - از جمله در همین بخشِ موردِ بحث - آن است که چند

بار نامِ ابن طاووس به شکلِ «رَضیِ طوسی / الرضی الطوسی» درج شده (نگر: صص ۱۰۳ و ۱۱۲) که احتمالاً تحریفِ شدهٔ «رضی (الدّین) طاووسی (=ابن طاووس)» یا چیزی نظیر آن است.

یک سؤال (/نکتهٔ دیگر) هم هست: آیا ارجاعاتِ پایِ صفحه‌ها به راستی از ماسینیون است؟ (مثل ارجاع به «چاپِ جدید» بحار (ص ۱۰۲ و...) (!) و مامقانی).

آقای افتخارزاده، خود یادداشتی پیش از ترجمهٔ متنِ نوشتهٔ ماسینیون گذاشته و در آن ـ که «یادداشتِ مترجم» نام دارد - نوشته‌اند: «پرفسور لویی ماسینیون فرانسوی که پرتوی کم رنگ از آفتاب مباهله را دریافته، با نگاهی آکادمیک آن را به تصویر کشیده است.» (ص ۶۱)

اما آیا به حقیقت، نگاهِ ماسینیون، «آکادمیک» است؟ و اصلاً کدامین نگاه و پژوهش، «آکادمیک» بشمار می‌رود؟

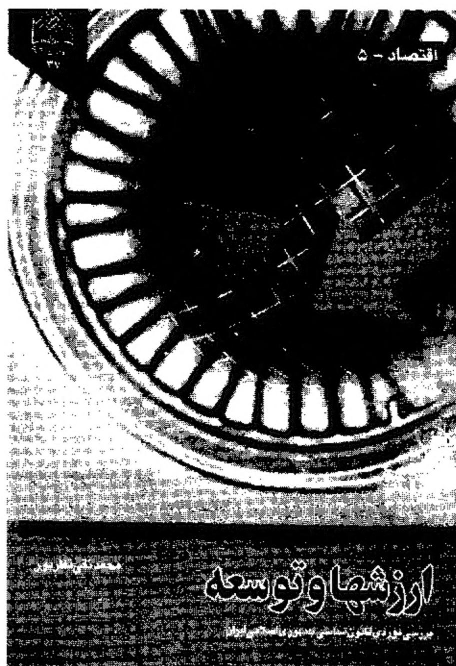
آقای افتخارزاده، خود - در مقدمهٔ کتاب نهضت مختار ثقفی - نوشته‌اند: «شرق‌شناسان غربی، در برخورد با تاریخ اسلام شیعه [= اسلام شیعی]، منابع تاریخی شیعیان را مخدوش، آلوده به غلو و احساس‌مند می‌یابند [= تلقی می‌کنند] و فاقد ارزش و اعتبار استناد می‌دانند و برای شناخت تاریخ سیاسی شیعه به منابع سنیان روی می‌آورند. این پندار به پژوهشگران شرقی عموماً و محققان مسلمان خصوصاً نیز راه یافته و آنان نیز... پا جای پای آنان [= غربیان] می‌نهند و به گونه‌ای می‌پژوهند و می‌نگارند که غربیان راخوش آید... و نام این بیماری را پژوهش آکادمیک نهاده‌اند که مبتنی بر اصول تحقیق و عدم تعهد و بی‌طرفی است!»[48]

می‌نویسم: پژوهشِ ماسینیون، حتی به این معنا هم «آکادمیک» نیست!؛ زیرا علاوه بر «عدم تعهد»، به عدم رعایتِ بی‌طرفی آلوده است، و أغراض و أهواء ماسینیون در آن دخیل است!

در مقاله (/رساله)ی ماسینیون* درنگ گاه‌های متعددی هست که ما - از بیم اطاله - به بررسی تفصیلیشان نمی‌پردازیم. نمونه را، تنها در بخشی که از «اسناد روایی - تاریخی مباهله» سخن گفته (صص ۷۵-۷۹) و، باجمال و معمولاً بی توضیحِ کافی، دربارهٔ اهمیتِ گزارش‌ها و تأثیرِ نگرش‌هایِ مختلف - مثل نگرشِ «جناح غالی» (ص ۷۷) - اظهارنظر کرده است.

برخلافِ آقای افتخارزاده که ظاهراً نگرشِ ماسینیون را، فی‌الجمله، پسندیده‌اند، نگارندهٔ این سطور معتقدست ماسینیون در گزارشِ خویش - بعمد یا بغیرعمد - به قدسی‌زدایِی خدادِ مباهله گرایش دارد و این همان نگاهِ مستشرقانه‌ای است که «پیمان سال دهم هجری» را پیمانی «میان دو قطب اقتصادی - نظامی» - به ترتیب: نجران و مدینه - تلقی می‌نماید (سنج: ص ۹۰). ماسینیون در گزارش خویش توجه عمیقی به نجران و وضعِ مسیحیان دارد (از جمله نگر: ص ۸۷ به بعد) که البته از مستشرقی چون او دور نیست؛ ولی به هر روی، شاید بتوان گفت دلبستگیِ ماسینیون به عزتِ جهانِ مسیحیت در برابر اسلام مجال داوری منصفانه را بر او تنگ کرده است.

ادامه دارد



ارزشها و توسعه بررسی موردی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

● محمدنقی نظرپور*
● پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
● چاپ اول، بهار ۱۳۷۸
● بهاء: ۱۲۰۰۰ ریال

این کتاب در سه بخش تنظیم شده است. **بخش اول** با عنوان جایگاه ارزشها در توسعه در چهار فصل ارائه شده است. فصل اول، با عنوان «توسعه مفهومی متحول و چندبعدی» به این مطلب پرداخته شده که گرچه توسعه در ابتدا صرفاً امری اقتصادی محسوب می‌شد ولی به مرور زمان ابعادگوناگونی به خودگرفت و متکامل شد. گسترهٔ اثربخشی عوامل گوناگون اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و ترسیم شاخص‌هایی در این زمینه، عاملی برای شکل‌گیری چارچوب‌های توسعه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و حتی توسعه زیست محیطی در ادبیات توسعه شده است. این ابعاد وکنش و واکنش و تاثیر و تأثرات و هم‌افزایی‌های متقابل بین آنها هویت توسعه همه‌جانبه و ملی را شکل می‌دهند. بنابراین توسعه ملی نه تنها باید بتواند رشد اقتصادی را تضمین نموده و اولویت‌های اقتصادی را مشخص کند وکشور را به توسعه برساند، بلکه باید زمینه رشد فرهنگی افراد جامعه را نیز تدارک ببیند و با درک صحیح از توسعه همه‌جانبه نظام اجتماعی متناسب و مطلوبی را ایجاد نماید.

در فصل دوم، با عنوان «نقش ارزشها در توسعه» ضمن تعریف ارزش و فرهنگ به تبیین رابطه بین این دو و چگونگی تأثیرگذاری قانونمندی‌های اجتماعی بر روند توسعه، نقش ارزشها بر عاملان توسعه، ارزشها و اصول ثابت و متغیر، ارزشها و انتخاب الگوی توسعه، ضرورت هم‌سویی توسعه با ارزشها و نقش ارزشها در تحقق توسعه درون‌زا پرداخته شد. در این فصل تاکید شده است که فرهنگ نخستین و اصلی‌ترین سرمایه و منبع همیشه جوشان انسانی است و دل بستن به آن به معنای امید داشتن به آینده‌ای متعلق به انسانهاست و در میان عناصر فرهنگی، ارزشها هسته اصلی و خمیرمایه فرهنگ را تشکیل می‌دهند. از این رو توسعه مطلوب و همه‌جانبه هرگز نمی‌تواند در اهداف، قانونمندی‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و سیاستگذاری‌ها و راهبردهای خود مستقل از ارزشها ظهور و بروزی داشته باشد. در فصل سوم با عنوان «شکل‌گیری و تحول ارزشها» به چگونگی شکل‌گیری ارزشها و ارزیابی دوام یا امکان تغییر آن اشاره شده است و ضمن ارائه نمونه‌هایی از تحول ارزشها بر ضرورت تحول برخی ارزشها جهت تحقق توسعه همه‌جانبه تأکید و عوامل موثر در تحول و خط‌مشی‌ها و سیاست‌های اجرای تحول فرهنگی و ارزش‌های توسعه‌ای و غیرتوسعه‌ای تبیین شده و بیان گردیده است که قبل از تدوین الگوی توسعه همه‌جانبه باید با استفاده از متخصصان توسعه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... شرایط تاریخی وکنونی جامعه را به خوبی شناخت، ارزشهای توسعه‌ای و غیرتوسعه‌ای را از هم تفکیک نمود و ساز وکارهای لازم جهت تقویت گسترش و ایجاد و نهادینه کردن ارزشهای مطلوب توسعه را تدارک دید.

در فصل چهارم با عنوان «ارزش‌ها و ابعاد گوناگون توسعه» همراه با تبیین شاخصهای توسعه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نقش ارزشها بر ابعاد گوناگون توسعه مورد بررسی قرار گرفته است. سپس به دو نمونه تاریخی از تأثیر ارزشها و اعتقادات بر تحولات عظیم توسعه‌ای اشاره شده است.

بخش دوم با عنوان ارزشها و توسعه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در قالب دو فصل ارائه شده است. در فصل اول با عنوان ارزش در قانون اساسی، به ارزشهایی نظیر کرامت و ارزش والای انسان، عدالت اجتماعی، استقلال، نفی ستمگری و سلطه‌جویی، آزادی و نفی هرگونه استبداد، همبستگی و وحدت ملی و تمامیت ارضی، گسترش علم و دانش و تقویت روحیه تتبع و ابتکار، مشارکت مردم و قداست نهاد خانواده که در اصول گوناگون قانون اساسی بیان شد، اشاره گردیده است. در فصل دوم با عنوان الگوی قانون اساسی در توسعه و ارزشها به این موضوع پرداخته شده که گرچه در قانون اساسی به طور مجزا همهٔ ابعاد توسعه ذکر نشده و تنها نامی از توسعه اقتصادی به میان آمد ولی با تتبع در اصول قانون اساسی و مطالعه مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی و با ملاحظه شاخصهای گوناگون توسعه، می‌توان به توسعه همه‌جانبه‌ای که موردنظر قانون اساسی است دست یافت. در این فصل تلاش می‌شود الگوی توسعه موردنظر قانون اساسی استخراج شود و بر این نکته تاکید شده از آنجاکه قانون اساسی بعد از تأیید مردم در همه‌پرسی و طی مراحل قانونی از اعتبارکافی برخوردار است، باید محور همهٔ تلاشهای توسعه‌ای قرار گیرد.

بخش سوم با عنوان رهیافت‌ها و راهکارها نتایج بدست آمده از مباحث گذشته بیان شده است.

پانوشت:
* عضو هیات علمی گروه اقتصاد دانشگاه مفید